// L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

68e ANNEE - (7e série)
No 16 — 17 AVRIL 1958

LE REPOS DOMINICAL

(*Fin.* — Voir *Ami* du 10 avril)

D. — CONCLUSIONS THEORIQUES ET PRATIQUES

Cette longue enquête historique nous a permis de voir que l'expression « œuvres serviles » a reçu bien des sens différents au cours des âges. Ainsi nous sommes préparés à mieux juger de la valeur respective de chacun d'eux. Nous connaissons leur relativité, leur lien avec les circonstances qui les ont fait naître. En même temps nous avons cité les jugements de nombreux théologiens. Il nous est donc aisé de tirer maintenant des conclusions théoriques et pratiques.

a) C'est ce que nous ferons, tout d'abord, en passant en revue les quatre théories qui se sont manifestées au cours des temps : celle du péché, des travaux des serviteurs, du travail manuel, du gain.

b) Enfin nous essayerons de voir les choses de plus haut et de dresser un programme positif.

* *

A) Ce qui est :

LA LETTRE DE LA LOI

Quelles incidences pratiques les interprétations proposées au terme d'œuvres serviles peuvent-elles avoir aujourd'hui, compte tenu de leur valeur intrinsèque, de l'attitude de l'Eglise à leur égard, de la coutume qui règle l'interprétation de la loi ?

I. — *Œuvres serviles, œuvres mauvaises*

A l'aube du XVIe siècle, le froid couperet de la raison raisonnante a coupé le fil des jours de l'opinion patristique qui voyait dans les œuvres serviles l'équivalent du péché et du service du démon. On ne ressuscite pas les morts, mais on peut les réhabiliter ou tout au moins rouvrir leur procès. Qu'en est-il dans le cas présent ?

1. — On ne peut reprocher à Cajetan et à ceux qui l'ont suivi, me semble-t-il, de voir dans cette conception une interprétation purement allégorique. Lorsque l'auteur sacré interdit les œuvres serviles, il ne songe pas au péché comme tel, mais il veut que les Israélites s'abstiennent de toute activité manuelle ou professionnelle. Cela est vrai aussi des prophètes qui ont une conception plus intériorisée, plus spirituelle du culte. On le voit bien par le texte d'Isaïe (LVIII, 13-14) :

Si tu t'abstiens de fouler aux pieds le sabbat
et le jour saint de traiter tes affaires ;
si tu appelles le sabbat : délicieux,
et vénérable le jour consacré à Yahvé ;
Si tu le vénères en évitant les voyages,
Le traitement des affaires et des pourparlers :
Alors tu trouveras en Yahvé tes délices.
Je te conduirai en triomphe sur les hauteurs du pays;
Je te nourrirai de l'héritage de ton père Jacob :
Car la bouche de Yahvé a parlé.

L'Eglise primitive n'a pas repris le précepte d'observer le sabbat et l'a considéré comme une observance judaïsante. Elle a changé le jour du culte hebdomadaire en choisissant le dimanche consacré par la résurrection du Christ. Elle n'a pas repris immédiatement l'obligation du chômage hebdomadaire. Pour nous, modernes, il semble qu'il eût été tout simple de le dire mais, dans la logique de la mentalité antique, on a préféré donner au précepte une interprétation spirituelle qui paraissait mieux respecter la majesté du texte sacré. En tout cas on ne peut reprocher à Cajetan d'avoir noté le caractère adventice de cette exégèse.

2. — Celle-ci n'était peut-être pas tellement fondée d'ailleurs. Car alors il fallait dire ou bien que c'est tous les jours sabbat, comme le fait saint Justin, puisqu'on ne peut jamais pécher, pas plus le jeudi ou le samedi que le dimanche, ou bien alors, que le péché a une gravité spéciale le dimanche. Ce dernier aspect de la question n'a pas échappé à Cajetan qui, malgré l'autorité du Docteur Angélique, prend à ce sujet aussi une attitude négative. Oserait-on lui donner absolument tort ? Faudrait-il exiger du pécheur qu'il accuse en confession comme une circonstance aggravante ou comme la transgression du précepte dominical, le fait d'avoir péché le jour du Seigneur ? Je crois que personne n'oserait le dire à l'heure actuelle. Si l'Eglise ne réprouve pas le péché commis le dimanche comme une faute nouvelle ou comme une faute plus grave, de quel droit le dirions-nous et imposerions-nous notre façon de voir aux fidèles ?

On peut se demander toutefois si la circonstance aggravante n'existe pas parfois, par exemple dans le péché d'idolâtrie ou dans certains scandales. Des personnes qui, de mauvaise foi et sans l'excuse de l'erreur invincible, pratiquent le dimanche un culte faux ou pratiquent des superstitions semblent vouloir narguer Dieu et son Eglise. Il en va alors de ce faux culte comme du « baptême civil » ou « baptême rouge », qui, aux yeux de certains, doit faire pièce au baptême chrétien. L'organisation de cérémonies et de manifestations anticléricales le dimanche peut aussi prendre un aspect de provocation et d'hostilité particulièrement graves. Il peut y avoir là l'occasion de faute contre la sainteté du

dimanche où la circonstance de temps prend une importance spéciale.

3. — Enfin, on peut voir dans l'interprétation de la primitive Eglise une manifestation de la liberté chrétienne. Le jour du Seigneur doit être célébré comme un temps de fête et de détente. Mais aucune précision n'est donnée. C'est à chacun de voir ce qu'il peut se permettre. Cela peut paraître utopique à certains et, pourtant, pendant des siècles, l'Eglise a agi ainsi. Il est vrai qu'elle ne comptait alors qu'une minorité d'hommes et de femmes qui, sans être tous des saints, vivaient le christianisme d'une façon personnelle et avec ferveur. Hélas ! ce n'est plus possible maintenant. Adopter une pareille attitude de liberté, sauf dans un milieu choisi comme une communauté religieuse, serait évidemment courir le risque de voir chacun s'occuper de ses affaires et abolir pratiquement le dimanche. L'Eglise s'en est bien aperçue et c'est la raison pour laquelle, dès qu'elle a eu conquis les masses, elle a bien dû réintroduire l'interdiction des œuvres serviles et en préciser l'observance. Il reste cependant cette idée essentielle : pratiquer le sabbat, c'est servir Dieu et ses frères. Elle peut avoir son importance si l'on veut constituer une théologie et une casuistique du repos dominical qui ne soient pas uniquement négatives.

II. — *Œuvres serviles, œuvres des serfs*

1. — C'est dans une pensée de charité et de ce que nous appellerions « esprit social », que les conciles de l'époque mérovingienne ont insisté pour que les maîtres ne fassent pas travailler leurs serviteurs le dimanche et leur donnent ainsi repos et occasion d'assister aux offices.

Il n'empêche que le critère, même à cette époque n'était pas absolu. L'Eglise a toujours considéré comme judaïsante l'interdiction des travaux nécessaires à la vie de chaque jour. Au Moyen Age, les servantes ne cessaient pas, le dimanche, de faire la cuisine. Les serfs soignaient leurs bêtes et vaquaient aux travaux d'entretien. Seules quelques sectes protestantes ont poussé le purisme jusqu'à interdire de faire la cuisine et de manger, le dimanche, autre chose que des plats froids.

Aujourd'hui, il ne conviendrait pas de demander aux « gens de maison » d'entreprendre, le dimanche, un grand nettoyage ou, sauf circonstances spéciales, de laver la voiture de leurs maîtres. Mais personne ne songera à interdire le service habituel. Et si les domestiques s'y refusent, les maîtres pourront se faire servir au restaurant. L'extension du chômage dominical chez les gens de maison provoque une activité redoublée chez d'autres. Ceux-ci, d'ailleurs, ne refuseront pas pour des raisons religieuses de préparer, de servir un banquet, d'accepter le lourd service d'une réception. On fera même appel à des « extras ». Le critère du travail servile se révèle donc déficient même d'un point de vue purement historique.

2. — Il l'est encore plus si l'on raisonne par analogie et si l'on dit : sont interdites aujourd'hui les activités qui autrefois étaient réservées aux serviteurs. Car plus nous allons et plus nous nous trouvons confrontés avec des activités qui n'ont plus aucun rapport avec les serfs ou serviteurs d'autrefois. Ceux-ci, S. Thomas l'a noté après Aristote, ne brillaient pas par leur intelligence et accomplissaient des tâches toute machinales. Machinales... le terme est révélateur ! Car aujourd'hui ce sont les machines qui font la besogne. Aristote l'avait d'ailleurs prévu quand il disait que l'esclave disparaîtrait si un jour les navettes marchaient toutes seules.

Il y a un monde entre le travail d'un serf et celui d'un technicien ou d'un ingénieur qui, grâce à l'automation, se contente de surveiller des machines. Dirons-nous que celui-ci est permis pour autant, parce que plus intellectuel que manuel ? On devrait le faire en bonne logique ; mais si on accepte cette position, c'en est fini du repos dominical dans une civilisation mécanique comme celle qui s'instaure actuellement.

Est-il d'ailleurs normal de juger du caractère d'une activité actuelle par référence aux classes sociales qui existaient il y a cinq ou six siècles ? Déjà, au XIIIe siècle, on a senti le besoin d'un critère plus logique et c'est alors que l'on a proposé celui des *artes mechanicæ*.

III. — *Œuvres serviles, œuvres matérielles ou manuelles*

1. — Il serait bien injuste de reprocher aux penseurs chrétiens du Moyen Age de s'être fait l'écho sans discernement d'un thème philosophique grec et d'une conception pessimiste du travail. Ce serait oublier qu'à cette époque, les auteurs juxtaposent volontiers les divers aspects d'une question. Le travail manuel risque d'avilir l'homme : les Grecs l'ont constaté comme les médiévaux et les modernes. Ne l'a-t-on pas redit mille fois à propos du prolétariat ? Mais les moines et les religieux de l'antiquité comme du Moyen Age n'en travaillent pas moins de leurs mains, non par nécessité économique, mais pour imiter le Seigneur et pour assumer une des conséquences du péché originel.

2. — Il n'empêche que, d'une certaine manière, cette théorie repose sur l'idée que le travail manuel risque de détourner l'homme de la pensée de Dieu plus que le travail intellectuel ou l'activité libérale.

Une pareille façon d'envisager les choses s'impose-t-elle absolument ? — Non. Tout d'abord il y a travail matériel et travail matériel. Dans ce jugement spontané auquel les moralistes font appel quand ils nous renvoient à la coutume, tout chrétien sent que l'ouvrier astreint à huit heures de travail dans une carrière ne fête pas son dimanche. Il est trop écrasé par sa besogne pour pouvoir prier ou penser à Dieu, aux choses religieuses. C'est trop clair. Mais en va-t-il de même de celui qui bricole un peu chez lui et jardine ? Ou encore de la femme qui, précisément parce qu'elle a du répit le dimanche, tricote ou fait de la dentelle ? Personne ne songera à voir dans le sport (mesuré évidemment, mais cela est vrai pour toutes choses) une occupation qui ruine le repos dominical. Au contraire, on trouvera opportun dans les œuvres d'organiser des excursions en montagne ou à la campagne, de procurer un peu d'exercice aux citadins et les détendre ainsi.

Il ne faut donc plus dire que le travail fait pour le bien du corps est servile en ce sens qu'il asservit

l'esprit. Nous ne sommes pas faits de deux quasi-substances plus ou moins juxtaposées comme on l'a enseigné depuis trois siècles, mais d'un corps et d'une âme corrélatifs en tout. Le bien de l'un rejaillit sur l'autre. Et si le corps est ontologiquement inférieur à l'âme, il ne l'est pas moralement. Les péchés de l'esprit sont plus graves que ceux du corps. Si S. Paul identifie le corps au péché, c'est parce qu'il emploie le vocabulaire de l'Ancien Testament qui appelle corps (chair) l'homme en tant que celui-ci s'oppose à Dieu qui est Esprit. D'ailleurs dans les œuvres de la chair qu'énumère S. Paul, il y a des péchés de l'esprit. On ne peut dire qu'une activité est indigne du chrétien le dimanche par le seul fait qu'elle est matérielle.

Allons plus loin et demandons-nous si parfois l'interdiction du travail manuel est vraiment opportune. Dans un article récent de la *Revue du Clergé Africain* (juillet 1957, p. 376), le R. P. J. Martens, missionnaire en Afrique noire écrivait :

« En dehors du travail manuel, peu de chrétiens, en particulier parmi ceux qui vivent dans les milieux coutumiers ou sont manœuvres dans les centres, sont capables de trouver une occupation saine le dimanche. Interdire indistinctement tous les travaux manuels serait acculer la plupart d'entre eux à une oisiveté dangereuse, car le champ des occupations dites « libérales » qui leur sont accessibles est fort restreint. Il importe de ne pas renforcer chez les chrétiens l'idée qu'ils ne peuvent rien faire les jours du dimanche et qu'ils doivent les passer dans une inactivité aussi complète que possible. »

3. — La théorie des travaux manuels est d'autant plus déficiente qu'elle laisse une faille énorme dans les directives qu'elle peut donner pour le repos dominical. En effet, elle ne s'occupe pas des activités qui sont intellectuelles. Les représentants des professions libérales peuvent-ils sans danger spirituel ou psychologique continuer leurs activités habituelles ? Ou, au contraire, leur laisse-t-on la même liberté que, dans la primitive Eglise, on adopta vis-à-vis du travail manuel, précisément parce qu'on suppose qu'il est difficile d'adopter des règles pratiques et qu'on peut leur faire confiance ? On ne peut répondre sans nuance à ces questions.

La première réglementation qui transfère au dimanche chrétien le chômage des fêtes païennes excepte les travaux manuels des champs pour viser explicitement l'activité des juges, des avocats, des hommes politiques (*opera forensia :* tout ce qui se fait au forum) et les négociants (*negocia*). Quant aux *artes* on ne distingue pas, comme on le fera plus tard, les arts mécaniques des arts libéraux. L'activité des professeurs est donc aussi bien visée que celle des artisans. Si nous songeons à ce qu'était alors la vie publique et privée, nous voyons que pratiquement c'est toute activité professionnelle qui est interdite. Les patriciens, en effet, passent leur vie au forum, les ouvriers à l'atelier, les commerçants à leur boutique. Et ce sont toutes ces activités qui chôment le dimanche.

Evidemment, si nous transposons cette réglementation sur l'état actuel des choses, nous constatons qu'elle ne recouvre plus tous les secteurs et qu'elle laisse échapper bien des occupations. Ce sont précisément celles que notre civilisation a développées ou auxquelles elle a donné une importance nouvelle. Il s'agit par exemple de la banque, de la comptabilité, de la direction des industries, de la recherche scientifique, de la médecine, du journalisme, que sais-je ? Ne peut-on penser que, si cette loi était promulguée aujourd'hui, elle n'exempterait pas ces activités ? Ne faut-il donc pas les inclure au nom de l'*analogia juris ?* Sans doute nous n'avons pas le droit d'imposer notre interprétation, mais ne pouvons-nous favoriser l'esprit de la loi à côté de sa lettre ? Au moment où, de plus en plus, les lois civiles réglementent l'exercice dominical de ces professions, les chrétiens vont-ils être les seuls à ne pas comprendre en quel sens va une loi à laquelle ils sont très attachés, mais dont ils risquent parfois, par routine ou par inattention, de ne pas voir toutes les exigences ?

C'est à des conclusions toutes semblables que nous arrivons si nous réfléchissons sur la loi dominicale du Moyen Age. Cette fois les œuvres serviles et manuelles sont au premier plan et c'est elles qu'on vise surtout à interdire aux paysans comme aux citadins. Mais l'activité juridique — dont l'importance à cette époque comme dans l'antiquité ne peut se comparer à la modeste place qu'elle occupe aujourd'hui — est aussi prohibée. Les seigneurs, les magistrats, leurs légistes et leurs fonctionnaires chôment le dimanche. Le commerce n'est permis que dans la mesure où la venue des paysans à la ville, la présence d'une foire ambulante le réclament. Mais qui reste-t-il alors à mettre en chômage sinon les clercs ? Or, ceux-ci célèbrent le culte divin que l'on ne va évidemment pas leur interdire au nom du repos dominical puisque c'est d'abord en vue de l'assistance aux offices que celui-ci a été édicté. Il en est d'autres, et très nombreux, qui sont professeurs ou élèves. Mais leur activité est directement ou indirectement théologique et, comme telle, va dans le sens du service de Dieu. Dans une civilisation sacrale comme celle-là, le travail intellectuel presque tout entier est centré sur la théologie. Cela est particulièrement net pour les travaux de la faculté des arts qui comprend ce que nous appellerions aujourd'hui la philosophie, les lettres pures et les sciences. Le seul cours qui y soit autorisé le dimanche est d'ailleurs celui de morale, précisément parce qu'il se rapporte aussi à l'élévation de la vie du chrétien vers Dieu.

Si les réglementations de cette époque paraissent désuètes, c'est parce que les théologiens du XVI^e^ siècle, confrontés avec une promotion du profane, la naissance d'une science, d'une philosophie, d'une philologie résolument indépendantes de la théologie, la création des manufactures, l'expansion de la bureaucratie et du commerce de l'argent, n'ont pas vu qu'une évolution de la règle du repos dominical s'imposait et qu'il fallait y inclure les activités nouvelles. Leur attitude fait penser à celle des Anglais qui, au nom de la tradition, ferment leurs théâtres le dimanche mais n'ont pas songé à appliquer le même ostracisme au cinéma parce qu'au moment où celui-ci est né et s'est développé, la loi du repos dominical et le puritanisme avaient perdu de leur force.

On serait donc tenté de dire : prise dans sa littéralité, la théorie *opera servilia* confondus avec les

artes mechanicæ ne peut évidemment viser les travaux intellectuels. Si l'on résume en elle toute l'observance du repos dominical, comme on a trop tendance de le faire, on doit exempter de celui-ci tous les travaux intellectuels. C'est une exemption qui ne se justifie plus en un temps où ceux-ci sont tout aussi profanes, sinon plus, que les travaux manuels. Pareil décalage n'aurait d'ailleurs pu s'institutionaliser si l'on avait pensé que la loi, telle qu'elle a été conçue et exprimée au début, englobait aussi l'activité intellectuelle telle qu'on la connaissait alors.

IV. — *Œuvres serviles, œuvres rémunérées et professionnelles*

1. — Il faut reconnaître à ce critère une valeur beaucoup plus grande que ne l'avait fait la morale de la Renaissance. Une théorie qui a pour elle des garants dans l'antiquité, qui a été défendue pendant les trois siècles de l'intense activité médiévale étroitement surveillée par l'Eglise, qui a été librement reprise depuis cinquante ans, ne doit plus jouer les parents pauvres qui se font pardonner d'exister. En une matière où tout le monde reconnaît une particulière importance à la coutume et à l'opinion commune qu'elle traduit, cette interprétation peut être soutenue avec fermeté. Certes, chacun est libre de suivre une opinion probable comme celle des travaux manuels. Mais il appartient aux théologiens de montrer le caractère incomplet et en partie insuffisant de cette opinion et d'insister au contraire sur les raisons qui militent en faveur de la théorie du gain.

Contrairement à ce que plusieurs croient, une action en ce sens n'est pas seulement le fait de certains esprits aventureux, mais de nombreux théologiens, auteurs de manuels qui, de par leur influence, tendent à créer une opinion commune ou « plus commune ». Il ne fait pas de doute en tout cas qu'en elle-même, cette façon de voir les choses puisse être prise comme une règle certaine d'action, à laquelle on se référera en toute sûreté de conscience.

2. — Dira-t-on que, dans ce cas, le terme « servile » n'a plus de sens ? Mais ne serait-ce pas oublier qu'en dehors de sa signification première qui désigne l'activité d'un serviteur, il a été utilisé par les Pères pour signifier le service du démon, par S. Thomas et de nombreux scolastiques pour caractériser les travaux manuels qui nous mettent au service de la matière ? Celui qui travaille pour de l'argent en exerçant une profession, se met au service d'un patron ou d'une société et il les sert pour de l'argent. Non pas que l'argent, pas plus que la manière, soit mauvais en soi. Mais on ne peut au même moment « servir deux maîtres ». On ne peut aller aux offices et à son bureau ou à l'atelier.

Au reste, si l'on craint de se laisser aller à une nouvelle exégèse d'un mot qui, pour avoir désigné tant de choses disparates, en est devenu équivoque (au sens scolastique du terme, non au sens moral évidemment), ne pourrait-on dire que la théorie du gain dégage l'élément commun à toutes les interdictions qui règlent le chômage dominical ? Le négoce a trop évidemment un but lucratif pour qu'on insiste sur la chose et, on le sait, il ne peut être permis que dans la mesure où la coutume y reconnaît une utilité publique. Les *opera forensia* ne sont pas gratuits : un avocat se paie, un juge est rétribué. Un député est indemnisé tout comme un patricien d'autrefois trouvait un avantage matériel considérable dans le maniement des affaires publiques. Un serviteur reçoit un salaire pour les *opera servilia* ; s'il n'en recevait pas autrefois, il y trouvait tout au moins sa subsistance. Bref, dans toutes les activités interdites le dimanche, il y a un aspect financier à considérer. Pourquoi devrait-on, ou pourrait-on en faire fi quand il s'agit de certaines « activités libérales » ?

Il se peut qu'autrefois on ait moins bien vu cet aspect des choses. Et cela paraît évident pour cette période du haut Moyen Age où l'argent était peu employé et où bien des services étaient rémunérés en nature. Pendant longtemps l'argent fut suspect : un professeur de théologie ne pouvait être payé sans passer pour simoniaque puisque, pensait-on, en pareil cas, il vendait en quelque sorte ce bien spirituel qu'est la connaissance religieuse. On tournait d'ailleurs la difficulté en lui donnant une prébende qui lui permettait de vivre. Mais à l'heure actuelle, si nous répugnons encore à user du mot de salaire pour le traitement d'un professeur ou les honoraires d'un médecin, il n'en reste pas moins qu'il s'agit bien de rémunération lucrative. Dira-t-on que le professeur et le médecin ne travaillent pas seulement pour l'argent ? Certes on l'espère bien. Il n'empêche que le besoin de trouver les ressources nécessaires à la vie est pour quelque chose dans ces activités « libérales ». Quand nous prêchons aux ouvriers la « conception chrétienne du travail », ne leur demandons-nous pas de s'élever au-dessus des perspectives purement matérielles et de voir dans leur activité un moyen d'aider les autres hommes, de collaborer en un sens à la création et à la rédemption divines ? Mais ce n'est évidemment pas une raison ou un prétexte pour les payer moins. Qu'on le veuille ou non, dans notre civilisation technique et matérielle, il y a, à des degrés divers, un aspect financier dans chacune des activités profanes. La théorie du gain a eu le mérite de le dégager. Pourquoi n'en pas tenir compte ? *A contrario*, on comprendra que toute l'activité liturgique ne puisse être interdite le dimanche, même si elle demande une grande activité matérielle, comme c'est le cas dans certaines processions. Elle est, en effet, gratuite en elle-même.

3. — Comment, dès lors, devons-nous appliquer cette règle et quelles conclusions pratiques faut-il en tirer ? Peut-être sera-t-il opportun de distinguer ici plusieurs choses.

Une première règle d'action se dégage de la définition du travail. Il n'est pas toujours aisé de distinguer si une activité est un plaisir, un jeu ou un travail proprement dit ; mais il paraît opportun de se rappeler que le travail est une activité nettement finalisée, souvent pénible, mais qui crée des valeurs et des biens.

Pouvons-nous renvoyer le lecteur à ce que nous écrivions sur ce sujet, il y a quelque mois, dans l'*Ami* (1957, p. 433-435 ; 449-455) ? Il est des activités qui pourront être matériellement identiques,

mais qui changeront de sens selon qu'on les pratique pour se distraire ou pour obtenir un résultat tangible, plus ou moins directement traduit dans un gain. Il ne s'agit pas seulement là d'une intention personnelle, d'une *finis operantis*, mais d'une *finis operis* qui s'exprime par le cadre dans lequel cette activité s'exerce, les forces qu'elle mobilise, la tension et les efforts qu'elle requiert. Si l'on cherche ici un critère concret, c'est dans la profession qu'on le trouvera : travail et profession ont ceci de commun qu'ils sont une « occupation » mobilisant les forces de ceux qui les assument. Comme nous le disions d'ailleurs plus haut, c'est dans l'activité d'une profession que se réalise d'ordinaire le travail rémunérateur. Il convient donc de préconiser l'abstention de toute activité professionnelle le dimanche. Ne serait exempté de cette règle que l'exercice des professions qui sont nécessaires à la marche de la société, au bien général comme à celui des individus. Personne n'a jamais songé à interdire le recours au médecin le dimanche. On ne voit pas non plus comment on pourrait prohiber les professions sans la pratique desquelles on ne pourrait plus ni manger, ni se chauffer, ni se distraire. Dira-t-on que c'est une exception qui condamne la règle ? Pas plus, me semble-t-il, que le travail de la servante à domicile où elle tient le ménage de ses patrons et pour lesquels elle fait des œuvres serviles, au double titre de sa fonction et d'occupation matérielle.

Une seconde chose à considérer peut être le caractère public ou privé de l'exercice de la profession.

Il me souvient de mon ébahissement de jeune étudiant en théologie devant la solution d'un cas posé par le chômage dominical : un moraliste permettait de confectionner des rosaires en privé (activité manuelle) dans sa chambre mais non pas dans un atelier. Avec le temps, je me suis demandé si, malgré la bizarrerie de la chose, il n'y avait cependant pas là une hypothèse de recherche intéressante. Il y a une grande différence entre le cas du soudeur qui travaille en usine et celui du même ouvrier qui, le dimanche, soude un tuyau chez lui ou même chez le voisin qu'il veut dépanner et qui le paiera peut-être. Il y a un exercice public, collectif des professions libérales ou manuelles qui paraît incompatible avec le repos du dimanche, et un acte isolé qui ne déteint pas sur l'atmosphère de détente qu'on veut créer ce jour-là. Je ne sais pourquoi les moralistes modernes se sont beaucoup apitoyés sur le cas de l'avocat qui, le dimanche, consulte un de ses dossiers et auquel on voulait interdire la chose au nom de la théorie du gain professionnel. Le cas n'est pas simple, mais je ne vois pas pourquoi on serait plus sévère à l'égard de ce travail qu'à propos du bricolage de l'ouvrier auquel on se montre aujourd'hui indulgent, même dans la ligne de la théorie des travaux manuels. Mais il va de soi qu'il y a une différence entre cette façon de faire et celle de cet avocat qui, une messe matinale expédiée, ou encore dans l'attente d'une messe vespérale, passerait toute sa journée à préparer ses dossiers et à rédiger ses plaidoiries. Pareil travail ne pourrait être excusé que par la nécessité ou par l'urgence.

Prenons aussi le cas de ce professeur qui, dans la soirée du dimanche, écrit l'une ou l'autre recension pour une revue. Son activité est-elle interdite si d'hasard son compte rendu doit être payé, ne serait-ce que par l'acquisition de l'ouvrage ? (Ce n'est pas toujours le cas, et nous pourrions citer telle institution qui reprend les ouvrages ainsi recensés pour la bibliothèque commune). Non, je ne le pense pas, s'il s'agit d'un acte sporadique et occasionnel. Mais je l'avoue, je serais plus sévère pour celui qui multiplierait de pareilles tâches et finirait par en faire une activité commerciale, comme ce peut être le cas pour le collaborateur de certains journaux.

Ici encore l'application de la théorie du gain n'est pas plus difficile que celle des travaux manuels. Le P. Häring dans le t. II de *La Loi du Christ* (p. 347) permettra des travaux légers mais dira que « couper et rentrer le fourrage régulièrement le dimanche matin pourra difficilement être considéré comme une coutume raisonnable ». On le voit, tout est question de nuances et on ne peut pas trouver un critère qui s'applique automatiquement.

* *

B) Ce qui pourrait être :

L'ESPRIT DE LA LOI

I. — *Problèmes d'application*

Qu'on accepte ou non la théorie du gain et des tâches professionnelles, la casuistique pratique du repos dominical ne cesse de poser mille problèmes d'application. Toute loi ecclésiastique est interprétée par la coutume. Il en est peu qui comme celle-ci, à propos du commerce par exemple, y fasse explicitement appel. On le constate d'ailleurs, plusieurs auteurs récents conseillent de multiplier les dispenses ou de reconnaître un plus grand nombre d'exceptions, en tout cas de s'en référer à l'opinion commune. Ainsi le P. Regatillo écrit-il que les œuvres serviles, c'est-à-dire celles qui étaient autrefois confiées aux esclaves, se reconnaissent aujourd'hui ou par leur nature ou par la coutume [1]. Le P. Jorio ne pense pas pouvoir proposer d'autre critère que la nature même de l'œuvre « appréciée selon l'opinion commune des hommes » [2].

Encore faut-il pour cela que l'opinion commune examine non pas seulement la nature et le sens de l'œuvre, mais encore l'idéal du repos dominical. Sinon, un des termes de comparaison manquera et on ne saura pas si telle ou telle œuvre est indigne du jour du Seigneur. De même, une exception sera plus aisément admise et une permission plus facilement accordée si elles n'enfreignent pas trop l'esprit du repos dominical. Il importe donc de réfléchir un moment au sens de cette loi.

Ce genre de considérations — non pas présentées par nous, certes, mais reprises par d'autres auteurs qui ont plus d'audience — ne pourrait-il pas préparer une précision de la loi par l'autorité apostolique ? Depuis la fin de la guerre, le Saint-

[1] A. Regatillo, *Institutiones juris canonici*, t. II, 1951, p. 71.

[2] A. Jorio, *Theologia moralis*, t. II, 1954, p. 85.

Père est assiégé de demandes émanant de milieux les plus divers et sollicitant de son extraordinaire compétence comme de sa haute autorité, des lumières et des solutions aux problèmes que pose la vie moderne. Est-ce sortir du rôle assigné aux membres de l' « Eglise enseignée » (car telle est bien la place des théologiens, on l'a récemment rappelé) que de souhaiter respectueusement une prise de position à ce sujet au même titre que sur l'usage des analgésiques ou sur la torture policière ? D'autre part, le Saint-Père nous a habitués à des initiatives hardies, qui apportent des réformes substantielles en certains domaines, par exemple dans la récitation du bréviaire, dans la pratique du jeûne eucharistique et du jeûne tout court. Mais ces réformes n'ont-elles pas été préparées par des études, historiques et doctrinales, sur ces sujets ? La réforme liturgique de la Semaine Sainte n'est-elle pas sortie du Congrès de Lugano ? Nous pouvons donc, nous devons donc, à plus d'un titre nous interroger sur le sens de la loi du repos dominical et les idées essentielles qu'elle doit trahir dans les faits.

Il est vrai qu'ici les canonistes risquent de nous arrêter au nom de leur principe : *finis legis non cadit sub præcepto*. Et certes, l'observation de l'interdiction suffit et la prestation même extrinsèque est le minimum requis. Une personne qui, le vendredi, fait un véritable banquet sans viande ne pèche pas contre la loi de l'abstinence, même si elle ne pratique pas la vertu de tempérance qui l'a inspirée. Et cet homme qui ne prie pas à la messe du dimanche ne pèche pas contre le précepte, surtout si l'on en croit les casuistes partisans de l' « attention externe ». Il n'en reste pas moins qu'il ne viendra à l'esprit d'aucun casuiste de féliciter ces fidèles de leur manque de sobriété ou de piété. Ils savent qu'à côté de la lettre du précepte, il existe l'esprit de la loi et que c'est lui que nous devons recommander aux fidèles. De plus, il s'agit ici d'interpréter une prescription dont le sens n'apparaît pas très clairement. Comme l'écrivait à ce propos l'excellent moraliste lillois J. Didiot : « Il est vrai, comme le dit un axiome de morale et de droit, que le but des lois ne tombe pas sous leurs prescriptions et que celle dont nous parlons peut fort bien être exécutée sans qu'on songe seulement à son caractère libérateur. Mais l'interprétation des lois n'est pas du tout comme l'exécution et, si l'on voulait ignorer leur but, on courrait grand risque, ici tout particulièrement, de mal expliquer le sens et l'étendue qu'il faut leur attribuer » [3].

Recherchons donc quels sont les buts essentiels de la loi du repos dominical.

II. — *Le service de Dieu*

La première raison à laquelle l'Eglise a obéi en prescrivant le repos dominical est de donner à ses fidèles le temps d'assister aux offices, de songer à leur âme et au service de Dieu. C'est là une idée très ancienne, dont l'affirmation est des plus explicites.

Dans une très vieille homélie attribuée à Eusèbe d'Alexandrie, on lit :

« L'obligation de célébrer le dimanche n'a pas pour nous d'autres raisons d'être que de nous permettre, par l'abstention du travail, de prendre part au service divin et de fréquenter les chapelles des martyrs. Ce jour nous a été donné pour la prière et la purification du péché ; pour la pénitence et le salut ; pour le repos des travaux mercenaires et pour celui des esclaves » [4].

Un texte pseudo-augustinien dit encore plus nettement :

« l'autorité des Pères a voulu que les fêtes, et encore plus les dimanches, les fidèles aient du loisir et s'abstiennent d'activités terrestres pour se trouver plus prompts et mieux préparés au culte divin » [5].

Dans son *Commentaire des Sentences*, S. Thomas se rallie à cet avis : la volonté de l'Eglise est que, le dimanche, nous nous abstenions des travaux qui pourraient nous empêcher de participer au culte divin qui est prescrit ce jour-là [6].

Plus net encore est le Catéchisme du Concile de Trente. Il fait remarquer, en effet, que le précepte du repos dominical n'est qu'un aspect du troisième commandement de Dieu qui ordonne de sanctifier un jour de la semaine. L'Eglise a précisé le précepte en choisissant le premier jour de la semaine, le dimanche, déterminant comment les hommes rempliront le devoir général et naturel d'adorer Dieu par un culte extérieur.

« Voilà en quoi, continue le *Catéchisme du Concile de Trente* [7] ce précepte diffère des autres : c'est qu'il regarde directement le culte et les cérémonies. Mais il a cela de commun avec tous qu'à un certain point de vue, il se rapporte à la morale et au droit naturel. Car le culte divin et la vertu de religion, prescrits par ce commandement, sont de droit naturel puisque la nature veut que nous employions certaines heures de notre temps aux choses qui regardent le culte du Seigneur. Et la preuve, c'est que chez toutes les nations nous trouvons des fêtes et des cérémonies publiques établies en l'honneur de la divinité. Et de même qu'il est naturel à l'homme de réserver un certain temps pour les fonctions nécessaires à la vie du corps, comme le repos, le sommeil et autres choses semblables, de même la nature demande qu'il y ait certains moments déterminés pendant lesquels l'âme puisse se retremper dans la contemplation de Dieu. Si donc une certaine partie de notre temps doit être employée au culte que nous devons à Dieu, le précepte qui l'ordonne appartient évidemment à la loi morale... »

Plus récemment, le pape Léon XIII, dans *Rerum Novarum*, rattache d'abord le repos dominical aux devoirs de l'ouvrier envers Dieu : « C'est de là, dit-il, que découle la nécessité du repos et de la cessation du travail aux jours du Seigneur. » Ce

[3] J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale. Vertus morales*, p. 295.

[4] Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Leipzig, 1894, p. 325. On le remarquera, la fin de la citation concerne le second motif de la loi du chômage, le repos. Nous la donnons cependant ici pour ne pas y revenir dans un instant.

[5] Appendice aux sermons de S. Augustin, sermon 280, *P. L.* 39, 2274.

[6] S. Thomas, *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 37, art. 5, sol. 3, ad 4m : « Ad quartum dicendum quod in die dominico tenemur vacare ex institutione Ecclesiæ ab operibus quæ nos impedire possent a cultu divino qui indicitur in tali die exercendas, nisi ex causa per eum qui habet auctoritatem, in aliquo dispensetur. »

[7] *Catéchisme du Concile de Trente*, Desclée, 1923, p. 481.

que le Pape ajoute aussitôt est d'ailleurs d'un très vif intérêt pour la pratique du dimanche chrétien :

« Ce repos, d'ailleurs, ne doit pas être entendu comme une plus large part faite à une stérile oisiveté, ou encore moins, suivant le désir d'un grand nombre, comme un chômage fauteur des vices et dissipateur des salaires, *mais bien comme un repos sanctifié par la religion*. Ainsi allié avec la religion, le repos retire l'homme des labeurs et des soucis de la vie quotidienne. Il l'élève aux hautes pensées du ciel et l'invite à rendre à son Dieu le tribut d'adoration qu'il lui doit. Tel est surtout le caractère et la raison de ce repos du septième jour dont Dieu avait fait, même déjà dans l'Ancien Testament, un des principaux articles de la Loi... » [8].

On dira peut-être : mais si le repos dominical a pour but de ménager le temps d'assister aux offices, c'est-à-dire concrètement à la messe, il n'est nul besoin de le faire durer 24 heures. Une seule heure suffira.

Bien des choses pourraient être dites à ce propos. Groupons-les encore une fois autour de deux points de vue, collectif et individuel.

1. — D'un point de vue strictement individuel, on peut se demander si l'assistance à une courte messe basse suffit pour vivre un dimanche en chrétien. Tout d'abord, il y a d'autres offices auxquels on peut espérer ramener les fidèles par un effort pastoral qui n'a rien d'utopique. Et, en dehors des offices, il y a l'instruction religieuse, le recueillement, le *vacare Deo* qui s'imposent plus ou moins à tout chrétien.

Rappeler cela, ne veut pas dire qu'on songe à obliger tous les catholiques à lire en famille quelques chapitres de la Bible comme le font les Protestants le dimanche, ou à méditer chez eux. Non, il s'agit simplement de ceci : il importe d'apprendre aux chrétiens à refaire du dimanche le jour où ils pensent plus spécialement aux choses religieuses. Certains dimanches, ils ne le pourront pas. Mais d'autres dimanches ils assisteront à une manifestation religieuse, participeront à une récollection, que sais-je ? N'y a-t-il pas quelque chose d'étonnant à voir que beaucoup d'œuvres se réunissent le soir, en semaine de préférence au dimanche ? Sans doute ce jour-là le clergé est fort occupé. Mais il y a peut-être un emploi du temps à reviser. Le jeune clergé passera l'après-midi à s'occuper des enfants. Ne pourrait-on songer aussi aux adultes ? D'autant que pour eux l'aspect religieux d'une réunion peut être plus directement accentué et que pour le reste, l'Action Catholique leur a appris à prendre leurs responsabilités.

Il faut d'autant plus se poser ce problème que devant la multiplication des jours de congé, un danger nous guette. Certains voudraient dégager le plus possible le dimanche de toute obligation religieuse pour fixer la messe le samedi soir et, dès maintenant, préfèrent organiser des cercles d'études ou des réunions religieuses à ce moment-là. Si nous n'y prenons garde, il y a là une grave menace pour le dimanche chrétien. Pourquoi ne pourrait-on laisser le samedi aux activités profanes, aux distractions, pour réserver plus strictement au dimanche les activités religieuses ? C'est cette solution, on le sait, qu'ont adoptée les Anglicans. Chez eux, les matchs de football, les théâtres, les distractions ont une grande place le samedi (le samedi de la fameuse semaine anglaise) tandis que le dimanche sera un jour de repos, de recueillement, de réunion familiale dans une atmosphère chrétienne.

Tout cela peut paraître assez utopique. Et cependant on peut se demander si l'on ne pourrait tenter un effort par exemple dans les maisons d'éducation chrétienne. Ces réformes pourraient y être menées dans les meilleures conditions et, dans la mesure où elles auraient réussi, elles apprendraient aux élèves le « bon usage du dimanche » qui leur manque parfois.

Il serait aisé dans les internats, par exemple, de centrer sur le dimanche le sermon hebdomadaire parfois fixé au mercredi ou au vendredi, les cercles d'action catholique, les « carrefours », les réunions de congrégation de la Sainte Vierge. On aurait encore bien le temps de trouver place pour une promenade, le sport ou une séance de cinéma. Un certain nombre de distractions profanes pourraient d'ailleurs être reportées au jeudi ou au samedi, si celui-ci est appelé à prendre sa place comme jour de congé.

2. — Enfin, d'un point de vue collectif, disons que, même si le chrétien ne consacre qu'une heure de sa journée aux activités religieuses, il n'est pas possible pour autant de réduire le chômage dominical à un moment aussi court. Le temps de liberté et de repos doit être plus long si l'on veut vraiment permettre à tous de vaquer aux offices même dans une mesure minimale. En effet, tous ne peuvent être libres aux mêmes heures. Il faut se relayer auprès des enfants, les églises ne peuvent contenir tous les fidèles en même temps. L'expérience l'a montré, le demi repos prescrit pour certaines fêtes, au Moyen Age (cfr. *supra*) n'a pas suffi pour assurer l'assistance aux offices de ces jours [9]. Si l'on osait user ici d'une comparaison profane, on dirait qu'il en va de la messe comme des élections. En soi quelques instants suffisent pour déposer un bulletin dans l'urne et on ne doit pas toujours attendre une heure devant un bureau de vote. Et cependant si l'on veut que les choses se passent aisément, il faut donner congé toute la journée aux électeurs. On l'a bien vu en France aux élections du 2 janvier 1956 : les circonstances n'ayant pas permis de fixer la consultation électorale un dimanche, on en a été réduit à donner un jour de congé supplémentaire.

Il est encore un autre aspect, social celui-ci, sur lequel il faut d'ailleurs insister. Il ne suffit pas que chacun remplisse son devoir individuellement, il faut encore qu'il vive, ou du moins on doit le souhaiter, dans une atmosphère sociologiquement chrétienne. Nous avons beau nous plaindre de la déchristianisation, l'atmosphère du dimanche conserve encore quelque chose de festif et de religieux. Il n'est, pour s'en convaincre, que de comparer un dimanche célébré en pays chrétien à une fête religieuse catholique vécue dans un pays protestant qui ne l'observe pas : un 15 août, par exemple. Les catholiques y fréquentent leur église dans la mesure où ils le peuvent, ils ne parviennent pas

[8] Léon XIII, *Rerum Novarum* dans E. Marny, *La communauté humaine*. Documents, Paris, 1949, p. 321.

[9] *D.T.C.*, t. V, col. 2188.

à créer une ambiance générale différente de celle des jours de semaine. C'est sans doute à cela que font allusion de nombreux textes patristiques qui parlent de la liberté d'esprit dont le chrétien doit jouir le dimanche s'il veut vraiment prier. Et de fait si l'on a en tête les leçons qu'on doit donner quelques heures plus tard, les comptes que l'on doit terminer, la plaidoirie que l'on doit prononcer, on ne peut s'empêcher d'être distrait et préoccupé.

III. — *Relaxation spirituelle*

Une autre considération doit intervenir quand il s'agit du repos dominical : c'est celui que nous appellerions d'un terme très moderne la « relaxation spirituelle » mais qui se retrouve dans tous les cultes même très anciens [1]. Elle est faite de la volonté de procurer une détente psychique et physique en même temps que d'une atmosphère de festivité qui non seulement favorise le culte mais le prolonge encore par sa volonté d'amener les grâces de Dieu jusque dans la vie matérielle, et par son souci de marquer le caractère spirituel de l'homme, image de Dieu.

C'est à toutes les époques que l'homme a eu besoin de se reposer. C'est en ce but que l'Eglise est intervenue, nous l'avons dit, pour obliger les maîtres à procurer à leurs serfs un temps de chômage. Nous venons de le voir, Léon XIII mentionne cet aspect plus humain des choses en même temps qu'il rappelle la fin religieuse du dimanche. Mais il y insiste plus loin encore, dans *Rerum Novarum*, en disant :

« En général, la durée du repos doit se mesurer d'après la dépense des forces qu'il doit restaurer. Le droit au repos de chaque jour ainsi que la cessation du travail, le jour du Seigneur, doivent être la condition expresse ou tacite de tout contrat passé entre patrons et ouvriers. Là où cette condition n'entrerait pas, le contrat ne serait pas honnête, car nul ne peut exiger ou promettre la violation des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même » [2].

Mais peut-être est-ce de nos jours que paradoxalement cette loi naturelle doit être surtout rappelée. L'industrialisation d'hier, l'automation de demain permettent aux hommes de produire des biens plus nombreux avec des efforts moindres. Mais nous sommes insatiables ! Nous voulons toujours plus et, le niveau de vie augmentant, des besoins nouveaux, souvent artificiels, naissent aussi. Le repos hebdomadaire est maintenant de deux jours en plusieurs pays mais, après le samedi et le dimanche, le lundi devient une reprise peut-être plus difficile, tant les loisirs ont été mal utilisés. En tout cas, s'ils ont contribué à donner une atmosphère de fête, c'est celle d'une fête populaire au mauvais sens du terme, car les préoccupations spirituelles et intellectuelles ont été presqu'entièrement exclues. Sur ce point, je crois, clercs et propagandistes sociaux « laïques » seront d'accord. Nous nous sommes peut-être fait des illusions sur la capacité de la plupart des hommes à utiliser sainement leurs loisirs. C'est pourquoi une œuvre d'éducation positive s'impose, tout comme il faut apprendre à se reposer à ces hommes d'affaires que le surmenage a survoltés et auxquels un accroc de santé impose de prendre des loisirs.

Il y a ici une tâche urgente pour les laïcs de d'Action Catholique, encore qu'il soit difficile de la préciser dans l'abstrait et d'en tracer à priori un programme. Car les circonstances sont très différentes selon les régions, les coutumes, les ressources en hommes et en programmes éducatifs. Aussi bien tout ce qu'on peut dire à ce propos ne peut-il l'être qu'à titre d'exemple. A côté de ces dimanches de plus grande ferveur religieuse dont nous parlions plus haut, l'Action Catholique pourrait organiser, selon la saison, un cycle de conférences, des représentations théâtrales, des séances de cinéma ou des excursions, des fêtes.

Dira-t-on qu'il y a là un empiètement sur la vie familiale ou un danger de cléricalisme ? Heureuses régions où le dimanche familial a pu être conservé ! Que l'on se garde bien d'y toucher, sauf peut-être pour le rendre plus vivant et moins morne. Car il faut tenir compte aussi du danger que peuvent créer des réunions trop « patriarcales » au mauvais sens du terme et qui, par le mauvais souvenir qu'elles laisseront ou l'ennui qu'elles engendreront chez les jeunes, pourront aboutir à un résultat négatif. Nous avons tous lu chez des romanciers — qui ne sont pas tous de notre époque et de mauvais esprit — des descriptions bien noires de ces réunions dominicales. Il vaudrait peut-être mieux laisser les jeunes y donner libre cours à leur spontanéité, à leur besoin d'expansion et de mouvement, sous la surveillance des parents, que de les laisser s'écarter d'un cercle familial qui devient le « monde où l'on s'ennuie ». En certains pays protestants comme l'Angleterre et certains cantons de la Suisse, on a l'impression que beaucoup de familles bourgeoises ont résolu le problème du dimanche familial par la promenade en auto. Il y a quelque chose d'étonnant à voir tant de londoniens faire une centaine de kilomètres, le dimanche après-midi, autour de la capitale anglaise, roulant à allure très modérée puisqu'ils se promènent, cherchant quelque monument à visiter et attendant ainsi l'heure du thé et du retour.

Quant au danger de « cléricalisme » agité par certains, il faut bien voir qu'il n'existe pas, à moins qu'on ne veuille le voir en toute action religieuse. Si dans certaines régions très chrétiennes, ce sont les clercs qui organisent des cinémas paroissiaux ou des fêtes, on peut être certain qu'ils seraient trop heureux de voir les laïcs les aider et les relayer. Ceux-ci, en effet, connaissent mieux que des prêtres les besoins, les aspirations, les aptitudes et les goûts du grand public. Dans la mesure où ils sont conscients de leurs responsabilités ils ne manqueront pas de consulter leurs prêtres sur les cas litigieux et sur l'aspect moral des activités qu'ils dirigent.

* *

[1] Chez les païens de l'antiquité classique, le chômage des fêtes religieuses s'imposait comme une chose toute naturelle. Macrobe écrit dans les *Saturnalia*, lib. I, cap. 16, n. 9 : « Adfirmabant autem sacerdotes pollui ferias, si indictis conceptisque opus aliquod fieret. Præterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre feriis opus fieri, et ideo per præconem denuntiabant ne quid tale ageretur, et præcepti negligens mulctabatur. »

[2] Léon XIII, *Rerum Novarum* dans E. Marny, *La communauté humaine*. Documents, Paris, 1949, p. 322.

Je ne me fais aucune illusion. Les indications que je viens de donner ici paraîtront bien « théoriques ». Ce que beaucoup demandent c'est une détermination précise de ce qui est permis et de ce qui est défendu. Si j'ai tenu tout d'abord à dire quelque mots en faveur d'une résurrection du dimanche chrétien, c'est parce que le moraliste doit aussi voir l'aspect positif des questions soulevées. Mais il ne s'agit pas d'esquiver le problème casuistique qui se pose.

Plus haut, nous avons donné quelques indications sur les critères d'après lesquels on peut résoudre les questions avec lesquelles la pratique pastorale nous confronte constamment. Ici, nous oserons peut-être anticiper sur les décisions de l'Autorité au sens que nous avons dit plus haut. Le souhaiter ne serait manquer de respect que si on paraissait vouloir donner des conseils.

Il suffirait de peu de choses pour que soit adaptée une loi qui est immuable en elle-même en ce qu'elle se rattache au culte dû à Dieu et au détachement des choses temporelles. Ne peut-on songer à une interprétation authentique du mot *servilia* employé par le canon 1248 ou envisager qu'il soit remplacé par un autre ? Le retour aux sources chrétiennes permettrait sans doute d'en trouver une expression, qui aurait le mérite d'être à la fois traditionnelle et plus large. Je songe par exemple — je dis par exemple car je ne suis pas compétent pour ce genre de choses — à ces termes d'Origène que la traduction latine a rendu par *mundi actus, sæcularia opera*[3]. Tout se trouve impliqué ici : la fuite du péché, le souci des choses éternelles, la victoire sur l'avidité du gain ou sur le labeur trop pénible. On n'y retrouve pas l'éloignement pour l'activité matérielle et l'allusion à des conditions sociales dépassées que certains pourraient voir dans l'expression d'œuvres serviles. Celle-ci est parfaitement justifiée par son origine et son histoire, mais peut-on facilement expliquer l'une et l'autre aux chrétiens d'aujourd'hui, surtout à ceux qui sont, à juste titre, fiers de leur activité de travailleur manuel ?

Une formule plus large aurait aussi le mérite de réintroduire le rôle de l'intention dans l'application de la loi. Les Pères ont admis qu'on pouvait travailler le dimanche dans un but de charité : S. Ambroise rappelle à ce propos les miracles du Seigneur le jour du sabbat. S. Jérôme en porte explicitement témoignage pour les religieuses du monastère de Bethléem que dirigeait sainte Paule. Le dimanche, les moniales revenaient ensemble de l'église, « s'employaient à l'ouvrage entamé et confectionnaient des vêtements pour elles-mêmes ou pour les autres »[4]. Martin de Braga admettait, lui aussi, les travaux manuels charitables. La *Summa fratris Alexandri* permettait le travail dominical s'il s'agissait de construire une église, un couvent, un refuge pour les pauvres. Guillaume de Rennes nc parlait pas autrement. Et S. Thomas rappelait que l'intention de servir de Dieu justifiait certains travaux manuels. Au début de ce siècle, bien des moralistes s'abstenaient de critiquer l'activité des jardins ouvriers le jour du Seigneur. N'y aurait-il pas intérêt, à l'heure actuelle, à dépasser une interprétation ancienne de la loi pour permettre la construction ou tout au moins l'aménagement des maisons ouvrières ? Nous l'avons pensé à propos d'une question concernant les Castors. Evidemment il ne s'agit pas de permettre à des entrepreneurs d'ouvrir alors leurs chantiers pour y reprendre le travail organisé et industrialisé. Mais il y a une telle différence entre le travail d'amis qui vont se réunir un dimanche après-midi pour gagner quelques heures sur les travaux qu'ils doivent réserver au soir des autres jours et qui feront cet ouvrage dans un but et un esprit tout différents que lorsqu'ils travailleront la semaine pour leurs patrons ! Il est très probable, que quel que soit leur zèle, ils mèneront ce travail sur un rythme plus humain en trouvant leur plaisir à l'ouvrage.

A ces hommes qui sont inspirés par la charité mais qui seraient bien dépaysés et fatigués par un travail intellectuel qui, lui, serait permis, selon une certaine interprétation, j'appliquerais volontiers ces paroles de la Règle de S. Benoît : « L'oisiveté est ennemie de l'âme ». Il faut donc, en des temps fixés, occuper les moines au travail manuel et à la lecture des livres sacrés... Le dimanche tous s'adonneront à la lecture, à l'exception de ceux qui doivent assurer la marche du monastère. Toutefois si un religieux ne peut ni ne veut se livrer à la méditation, on lui enjoindra un travail manuel pour qu'il ne reste pas à rien faire... »[5].

Ph. DELHAYE.

[3] Origène, *In numeros*, hom. 23, 4, *P. G.*, t. XII, 749-750. « Relinquentes ergo judaicas sabbati observationes, qualis debeat esse christiani sabbati observatio, videamus. Die sabbati nihil ex omnibus mundi actibus oportet operari. Si ergo desinas ab omnibus sæcularibus operibus, et nihil mundanum geras, sed spiritualibus operibus vaces, ad ecclesiam convenias, lectionibus divinis et tractatibus aurem præbeas, et de cælestibus cogites, de futura spe sollicitudinem geras, venturum judicium præ oculis habeas, non respicias ad præsentia et visibilia sed ad invisibilia et futura, hæc est observatio sabbati christiani. »

[4] S. Jérôme, *Epistola 108*, n. 20, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris, 1955, p. 186.

[5] S. Benoît, *Regula monasteriorum*, cap. 48.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Présence du démon dans une âme

Q. — Comment comprendre le passage évangélique. au sujet de Judas à la Cène : « *cum diabolus jam misisset in cor* » ?

Le démon habite-t-il personnellement dans l'âme en état de péché mortel, comme le Christ dans l'âme en état de grâce : « *mansionem apud eum faciemus* » ?

R. — Notre consultant aurait pu compléter sa première question par un autre texte évangélique qui lui eût permis de souder logiquement le second problème au premier. Au ℣. 27, en effet, il est dit que « Satan entra en Judas ». Ce qui fait dire au P. Lagrange, dans son *Commentaire* sur S. Jean, que le ℣. 2 est un premier degré de la prise de possession de Judas par le diable au ℣. 27.

Comment interpréter le ℣. 2 : « le diable avait déjà mis au cœur de Judas Iscariote le dessein de livrer Jésus » ? S. Thomas d'Aquin commente ce verset en théologien, et nous ne pouvons mieux faire que de le suivre :

« Mettre dans le cœur » peut s'interpréter de deux façons. Directement, et celui-là seul peut mettre un sentiment dans le cœur d'un homme, qui a le pouvoir de mouvoir intérieurement sa volonté. C'est Dieu. Et donc, Dieu seul peut influer directement sur la volonté d'un homme... Indirectement, la volonté pouvant être mue par un objet extérieur qu'elle appréhende comme un bien, celui qui suggère à quelqu'un que telle chose lui est un bien est réputé « le mettre dans le cœur » de cette personne, en lui faisant retenir comme un bien ce qui attirera sa volonté. Cela peut se produire de deux façons. Soit par une présentation extérieure, et déjà l'on peut affirmer que c'est « mettre dans le cœur » une suggestion de soi purement extérieure. Soit par une suggestion vraiment intérieure. C'est de cette façon que le diable « met dans le cœur ».

La *faculté imaginative*, étant corporelle, peut être, si Dieu le permet, soumise à la puissance du démon, et ainsi soit dans l'état de veille, soit pendant le sommeil, le démon peut former en elle des images dont l'influence portera la volonté à rechercher le bien que lui présentent ces images. Ainsi, il faut comprendre l'assertion de l'évangile en ce sens que le diable agit sur le cœur de l'homme, non pas directement par un mouvement vers un objet, mais indirectement par manière de suggestions (ch. XIII, lect. 1, ℣. 3).

Le second texte : « le démon entra en Judas » n'indique pas, selon S. Thomas une différence spécifique dans l'action diabolique mais une différence de degré dans l'attachement au mal :

On pourrait croire que « mettre dans le cœur » et « mettre en quelqu'un » marquent une différence. A cela il faut répondre que ces deux expressions insinuent simplement un accroissement de malice. On dit que le diable met quelque mal dans le cœur de l'homme, lorsque celui-ci lui donne son consentement au mal, avec toutefois moins d'empressement à agir ainsi; mais il entre dans le cœur de l'homme quand celui-ci se livre tout entier à son instinct et ne lui résiste en rien (Ch. XIII, lect. 4, ℣. 7).

« A prendre les choses selon la rigueur philosophique, écrit le P. Lagrange, S. Thomas a expliqué que le démon n'entre pas dans l'âme : *sed tunc intrat in ore quando homo totaliter dat se ad sequndum ejus instinctum.* Nous pouvons donc interpréter que Judas se sent découvert et, au lieu d'implorer son pardon, se décide à agir » (*Ev. selon S. Jean*, p. 353).

Le commentaire de S. Thomas donne la réponse à la seconde question. Sauf le cas de possession, le démon n'habite pas personnellement dans une âme. Nous n'ajoutons pas dans une âme « en état de péché mortel », car des justes, en état de grâce, peuvent parfois, par la permission de Dieu, subir l'épreuve de la possession diabolique. L'état de péché mortel, en privant l'âme de la grâce sanctifiante, la rend plus vulnérable aux sollicitations du démon. Et, à force de céder à ces sollicitations, le pécheur peut même parvenir à l'aveuglement de l'esprit et à l'endurcissement du cœur. Mais ce n'est pas encore là la possession : l'influence extérieure et intérieure du démon devient de plus en plus puissante et c'est tout. Aucune comparaison donc à établir avec la présence de la Sainte Trinité dans l'âme juste. Celle-ci est d'ordre ontologique, l'action et l'influence démoniaque restent d'ordre psychologique.

A. MICHEL.

Quelle fut la « damnation » du Christ ?

Q. — Puisque le Christ, dans sa passion, « s'est fait péché » pour nous, pour nous en délivrer, peut-on dire qu'il a subi le supplice du dam, en se basant sur sa plainte : *Deus, Deus meus ut quid dereliquisti me* ?

R. — Vieille question à laquelle nous n'aurions peut-être pas répondu, si de graves auteurs n'avaient pas attribué au Christ une sorte de damnation.

Citons, entre autres, Bourdaloue :

« Ce délaissement et cet abandon est en quelque façon la peine du dam, qu'il fallait que Jésus-Christ éprouvât pour nous tous. La réprobation des hommes aurait été encore peu de chose pour punir le péché dans toute l'étendue de sa malice ; il fallait que la réprobation sensible de l'Homme-Dieu remplît la mesure de la malédiction et de la punition due au péché. Vous avez dit, prophète, que vous n'aviez jamais vu un juste délaissé : *Non vidi justum derelictum* (ps. XXXVI, 25) ; mais en voici un exemple mémorable que vous ne pouvez désavouer : Jésus-Christ, abandonné de son Père céleste et, pour cela, n'osant presque plus le réclamer sous le nom de Père, et ne l'appelant que son *Dieu, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?...*

Toutefois, dans ce procédé de Dieu, rien qui ne soit selon les règles de l'équité : jamais mort ne fut plus juste, par rapport à Dieu qui en a porté la sentence... Ce n'est point au jugement dernier que Dieu offensé et irrité se satisfera en Dieu ; ce n'est point dans l'enfer qu'il se déclare plus authentiquement le Dieu des vengeances... c'est au Calvaire. C'est là que sa justice vindicative agit librement et sans contrainte, n'étant point resserrée, comme elle l'est ailleurs, par la petitesse du sujet à qui elle se fait sentir... Tout ce que les damnés souffrent n'est qu'une demi-vengeance pour lui... ; ce n'est rien, ou presque rien, en comparaison du sacrifice de Jésus mourant. » (*I^{er} Sermon sur la passion de Jésus-Christ*, 1re partie).

Il était utile de faire cette citation pour montrer que l'art oratoire y estompe quelque peu la doctrine. Ce que veut dire Bourdaloue, c'est que seul Jésus-Christ a pu réparer en rigueur de justice l'offense faite à Dieu par le péché. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la peine du dam ou, pour reprendre l'expression minimisante de l'orateur, ce qui fut, dans le cri d'abandon poussé par le Christ, un sentiment semblable « en quelque façon » au sentiment du damné. S'il fallait prendre en son sens littéral la formule de Bourdaloue, on tomberait dans une grave erreur. Jamais le désespoir des damnés n'a effleuré l'âme du Sauveur : la vision intuitive dont Jésus n'a jamais cessé de jouir exclut formellement un tel sentiment. Tout le problème théologique se réduit donc à montrer la possibilité dans l'âme du Christ de la coexistence de la vision béatifique et de la douleur jointe au sentiment d'abandon. Mais ce n'est pas le lieu de reprendre ici ce problème, que n'envisageait pas la question posée.

A. M.

« **Descente de Jésus aux enfers** »
et salut des Justes

Q. — Que faut-il penser de la partie soulignée des phrases suivantes, tirées de *La Doctrine chrétienne* (Dogme) de Boulenger : « Aussi, à partir de l'instant où l'âme de Jésus-Christ pénètre dans ces sombres profondeurs, les Limbes se transforment en paradis pour tous les justes qui la contemplent. Le Seigneur sur sa Croix n'avait-il pas dit au bon Larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis ? » (Luc, XXIII, 43). *Quand l'âme victorieuse du Sauveur sortit des Limbes, toutes les âmes bienheureuses lui firent cortège sur la terre, jusqu'au jour où il s'éleva au Ciel, entraînant à sa suite tous les captifs qu'il avait délivrés.* »

R. — Au point de vue dogmatique, la Descente de Jésus aux enfers se réduit à deux idées très simples : 1° Entre le moment de sa mort et celui de sa résurrection, l'âme du Christ, comme toute âme humaine est allée au séjour des morts. Cette donnée est la conséquence de la mort et de la nature humaine du Sauveur. Ayant accepté la mort, le Christ en acceptait provisoirement les conséquences. Mais il ressuscite le matin de Pâques ; à ce moment, son âme sort du séjour des morts. — 2° L'âme du Sauveur annonce aux (justes) morts (avant lui) la bonne nouvelle du salut. Il s'agit de l'effet rétroactif de la rédemption. Jésus sauve tous ceux qui croient en lui pendant son ministère, et tous ceux qui croiront en lui dans la suite. Mais les justes qui ont vécu avant, les patriarches Abraham, Isaac, Jacob et tous les saints participent au salut que l'âme du Christ leur apporte. (Cf. J. Chaine, *D. B., Suppl.*, II, 430).

En quoi consiste ce salut apporté par l'âme du Christ aux habitants des Limbes ? L'expression dont s'est servi le Christ en s'adressant au bon Larron ne doit pas nous faire illusion :

« Il ne peut être question ici du ciel, séjour des bienheureux. Comme toute âme humaine, l'âme du Christ est allée au séjour des morts, conséquence de la mort et de la nature humaine du Sauveur. Le sens du mot « paradis » serait donc à rapprocher de celui qu'il a dans Hénoch (LX, 8, 23 ; LXI, 12), le lieu où vont les âmes après la mort, bien que l'emploi qui en est fait par Luc « n'implique pas que le paradis promis au bon larron soit conçu à la manière de celui d'Hénoch, qui était peut-être un lieu définitif. Il y a ressemblance, mais pas similitude » (Chaine, *art. cité*, 414). Mais, par le fait qu'il se trouve avec Jésus, le bon larron se trouvera heureux : *vita est enim esse cum Christo ; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum* (S. Ambroise, *P. L.*, XV, 1834). (L. Marchal, *Ev. selon S. Luc* (Bible Pirot-Clamer), p. 277).

J. Chaine explique encore ce que, des données scripturaires recueillies chez S. Pierre (I Pet., III, 18-20 ; IV, 5-6), la théologie pourrait conclure, chez les justes des Limbes, à un acte de foi consécutif à la proclamation de la délivrance par le Christ :

L'âme du Christ est allée dans la prison annoncer le salut à la génération incrédule du déluge. Pierre ne dit pas si tous les gens de cette époque ont été sauvés ou s'il y a eu des exceptions ; sa pensée est que la rédemption a été si grande qu'elle a profité même à la génération incrédule du déluge. On pourrait penser, à la suite de S. Irénée et de plusieurs auteurs anciens, que l'annonce de la bonne nouvelle aux enfers a pu être de la part des fidèles l'occasion d'un acte de foi. Cela s'entend très bien en théologie. Les âmes justes, celles qui sont justifiées au moment de la mort, conservent la vertu de foi tant qu'elles ne jouissent pas de la vision béatifique. D'autre part, l'accomplissement du salut comporte l'union réelle au Christ et cette union n'a pu être accomplie pour les âmes des justes morts avant sa venue qu'au moment où lui-même est entré en rapport avec elles, par son âme, pour leur annoncer le salut. On conçoit très bien que leur adhésion au Christ qui se révèle explicitement à elles soit un acte de foi vive, acte qui n'est pas méritoire mais qu'elles ont mérité sur terre d'accomplir. Sans prêter toutes ces idées aux textes cités de la I^a Petr..., on peut dire qu'elles servent beaucoup à les éclairer (*art. cité*, 435).

Cet acte de foi a-t-il été immédiatement suivi d'une sorte de vision béatifique ? Nos textes n'en disent rien. Il semble bien toutefois que ce soit là une conclusion théologique certaine. L'âme du Christ s'est manifestée *unie à la divinité* ; manifestation qui ne pouvait être accessible aux justes libérés par la venue du Sauveur, qu'à la condition d'une élévation de leurs âmes par la lumière de gloire leur permettant d'atteindre surnaturellement la divinité. C'est là la doctrine même de S. Thomas:

Aussitôt que le Christ eut subi la mort, son âme descendit aux enfers et communiqua le fruit de sa passion aux saints qui étaient enfermés dans les enfers. Cependant ils ne sont pas sortis de ce lieu tant que le Christ est demeuré dans les enfers, car *la présence même du Christ mettait le comble à leur gloire* (III^a, q. 52, a. 5, ad 3).

Et, en ce qui concerne le « paradis » du bon larron :

La parole du Seigneur au bon larron est à entendre non du paradis terrestre et corporel, mais du paradis spirituel, où se trouvent tous *ceux qui jouissent de la gloire divine*. Aussi le bon larron, en ce qui concerne le lieu, est-il descendu aux enfers avec le Christ, afin d'être avec lui, ainsi qu'il le lui avait été promis : « Tu seras avec moi dans le paradis ». Toutefois, en ce qui concerne la récompense, il fut dans le paradis, *car il jouissait là de la divinité du Christ, comme les autres saints* (Id., a. 3, ad 3).

Mais qu'advint-il des âmes ainsi glorifiées dans les Limbes après la résurrection du Sauveur et avant l'ascension ? L'auteur cité affirme qu' « elles firent cortège à Jésus sur la terre, jusqu'au jour où il s'éleva au ciel ». S. Thomas dit simplement :

En descendant dans les enfers, le Christ a délivré aussitôt les saints qui s'y trouvaient ; à la vérité, *il ne les a pas emmenés immédiatement du lieu de l'enfer*, mais il les a illuminés de la lumière de sa gloire dans les enfers même. Et pourtant il convenait que son âme demeurât dans les enfers aussi longtemps que son corps restait dans le sépulcre.

Il s'agissait de montrer que nonobstant la libération des âmes justes dans les enfers, il convenait que l'âme du Christ restât dans les lieux infernaux les trois jours du triduum. On ne saurait tirer aucune conséquence du texte de S. Thomas pour affirmer que les âmes libérées firent cortège sur terre à Jésus pendant les quarante jours qui suivirent la résurrection. Aussi ne doit-on pas être étonné de trouver, dans l'article *Descente de Jésus aux enfers* du *D.T.C.*, une interprétation différente (qui d'ailleurs ne présente pas une meilleure probabilité) :

Restait à se demander si les âmes des justes sortirent des limbes et entrèrent au ciel aussitôt après la

descente du Sauveur ou seulement plus tard. On eut vite remarqué qu'il appartenait au Christ d'entrer au ciel le premier. Comme il n'y fit son entrée qu'à l'ascension, les justes attendirent jusqu'à ce jour pour y prendre aussi leur place. Ils demeurèrent donc encore quarante-deux jours dans les limbes, en jouissant toutefois du bonheur de la vision avec le droit acquis et inamissible à l'entrée au ciel... (*D.T.C.*, IV, 619).

Nos auteurs sont d'accord cependant pour affirmer qu'à l'ascension, Jésus fit entrer au ciel avec lui les âmes qu'il avait libérées. A ce sujet, saint Thomas écrit simplement :

Les âmes des saints qu'il avait libérées de l'enfer, il les a conduites au ciel, comme chante le psautier : « En montant au ciel, il a emmené captive la captivité ». Ceux qui avaient été faits captifs par le démon, il les a emmenés avec lui au ciel, comme en un lieu étranger à la nature humaine, captifs d'une bonne capture, puisqu'il les avait acquis par la victoire (III^a, q 57, a. 6).

* *

On éviterait sans doute ces difficultés de localisation si l'on se souvenait d'une remarque faite par nous il y a déjà bien longtemps dans l'*Ami* (1932, p. 552-558) et que nous avons été heureux de retrouver chez J. Chaine (*art. cité*, col. 431):

Que dans ce langage (de S. Pierre) il y ait des images, tout le monde en convient. L'âme du Christ s'est manifestée aux âmes des justes, mais les âmes séparées des corps sont des esprits indépendants de la matière, il n'y a donc pas à chercher leur localisation... La manifestation de l'âme du Christ aux âmes des justes a été exprimée dans la conception plus commune du shéol souterrain, et une fois aussi par Notre-Seigneur dans celle d'un paradis. Ces localisations n'importent aucunement au dogme ; elles appartiennent au langage.

Dans *Les Mystères de l'Au-delà* (p. 42), nous avons repris les remarques faites en 1932 dans l'*Ami* :

D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux parce qu'il y exerce une action. Il serait difficile d'affirmer que l'âme séparée puisse être présente en cette manière ; son action sur les choses extérieures semble, en effet, nécessiter l'union au corps.

Peut-être est-il suffisant de comprendre cette présence de l'âme dans les « lieux » de félicité, de purification, d'expiation, *par une détermination d'ordre intellectuel.* En vertu d'une disposition divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le « lieu » que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent : ainsi ce lieu deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné.

Il serait préférable, disions-nous encore, de parler non des « lieux », mais plutôt de l'*état* des âmes, afin de dégager la pensée théologique de toute localisation imaginaire. Ainsi tout s'expliquerait par des changements d'état d'ordre psychologique dans les différentes étapes des âmes justes libérées par le Christ, « conduites » par lui de la captivité des limbes à la connaissance, par la foi, de leur libération, à la vision de l'âme glorieuse du Sauveur, et enfin, à l'ascension, à la vision intuitive avec toutes ses conséquences dans la société des élus.

A. M.

CHRONIQUE d'HISTOIRE DES RELIGIONS

LES ROMAINS

Jean BAYET, directeur de l'Ecole Française de Rome. — **Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine** (Collection : Bibliothèque historique). — In-8 de 334 p., 1.400 fr. — Paris, Payot. 1957.

Le titre lui-même est une indication précieuse : « Histoire politique », cela veut dire que l'auteur s'est efforcé de retracer le développement douze fois séculaire de la religion romaine en précisant les étapes, les crises et les mutations, et cela dans le cadre nécessaire de la chronologie. « Histoire psychologique » : à chaque période correspond une psychologie différente. Il est nécessaire de l'évoquer parce qu'elle seule peut expliquer l'acceptation dans une religion essentiellement conservatrice, de l'hellénisation puis d'un orientalisme qui dans certains cas la rapproche et dans d'autres l'éloigne du christianisme. L'ouvrage est dur, touffu, difficile à lire, mais extraordinairement riche. Il est d'une belle impartialité et à ceux qui voudront l'étudier de près, il apportera les plus précieuses indications sur un passé dont nous sommes les héritiers directs.

Entre la fin du IX^e et le milieu du VIII^e siècle avant notre ère, des tribus latines se fixent sur le site de Rome. Ce sont des Indo-Européens, mais ils ont déjà une longue histoire, structure sociale et religion ; d'autres peuples d'ailleurs étaient déjà venus avant eux. Romulus n'était pas parti *ex nihilo* et la tradition avait gardé le souvenir d'un double peuplement du site, latin et sabin, d'un double apport religieux attribué aux premiers rois, l'Albain Romulus et Numa le Sabin. Plus tard, vers 616, les princes étrusques avaient étendu leur domination sur Rome et la question peut se poser de savoir comment la ville et sa religion ont réagi à l'emprise d'une religion incontestablement très originale. Les Etrusques ont apporté à Rome le phénomène qui n'était pas nouveau, mais qui se trouve consciemment affirmé d'une politisation de la religion et sous Tarquin le Superbe établit en prééminence de la grande triade Jupiter très Bon et très Grand (*Optimus Maximus*), Junon et Minerve. Rome est sortie des marécages du Forum et la construction du grand temple sur le Capitole inaugure un culte fédéral et de coalition divine, qui devait plus tard s'étendre sur toute l'Italie.

Pourtant la mentalité religieuse des Romains resta la même. Elle se caractérise par un conservatisme qui pendant des siècles gardera la mentalité animiste, animisme de précaution qui ne veut rien perdre du patrimoine divin précieusement acquis au cours des âges précédents, qui garde sa liberté devant les présages, qui s'applique même à les dominer et à les tourner au profit de sa politique. Il faut y ajouter un stricte conservatisme ritualiste. L'important est de garder l'estampille de l'Etat et la régularité du cérémonial. De cette façon les Romains s'assurent la *Pax deorum*, c'est-à-dire l'assurance qu'au-delà de leur nature et de leur activité humaine, ils ne rencontreront pas, s'opposant à leur vouloir, la réaction hostile des

dieux. Ainsi la *religio* signifie pour les anciens l'ensemble des liens reconnus qui rattachent l'activité humaine aux dieux. La notion d'obligations juridiques réciproques (*fides*) en dérive ; l'exactitude du rite entraîne l'acquiescement du dieu, mais qui a stipulé avec la divinité est condamné à payer, à remplir lui-même ses engagements (*voto damnatus*). Cependant les locutions *religioni est, religiosus* impliquent un respect sacré devant l'intouchable, très différent de ce réalisme terre à terre, résidu d'un état mental plus ancien que celui qui s'est déterminé à Rome et qui se retrouve dans l'ambiguïté persistante du mot *sacer*.

Ainsi le pragmatisme et le ritualisme de la religion romaine, son affaiblissement du sens de ce qu'il y a de divin dans la nature, son attitude politique ne sont pas sans recours. Il reste au fond des âmes une inquiétude du divin. Par elle se prépare le grand retournement du divin du 1[er] siècle, l'emprise de religions exigeantes et la revendication des consciences individuelles contre l'organisation de l'Etat.

Les parties qui suivent sont consacrées à expliciter en détail les principes généraux que nous venons d'exposer, la religion privée, les états anciens du culte public avec ses rituels, ses sacrifices de fécondité, ses techniques religieuses agraires, le rythme sacral de la guerre, les calendriers.

La troisième partie expose la religion de la Rome républicaine. Le très lointain animisme par lequel les ancêtres des Latins prétendaient rendre compte du mouvant de l'univers se trouve remplacé depuis longtemps déjà par la notion du *Numen*. C'est celle d'une volonté ou du déclenchement d'un vouloir supérieur, à quoi se joint l'idée d'une force (*vis*) divine mais sans évocation physique. Ainsi sur l'univers s'étend comme un réseau de forces invisibles sur lesquels ne peuvent agir que les *sacra*. Nous avons là, en fait, un dynamisme de volontés qui intègre certains aspects de l'animisme, mais qui en diffère, parce que, s'il suppose des agents, il représente surtout une émanation normale de leur puissance. Ainsi le pont se trouve jeté avec la représentation anthropomorphique des dieux. C'est précisément ce que va lui apporter l'Hellénisme.

Cette transformation ne se fera pas évidemment sans crises religieuses profondes. Il y aura des périodes de désarroi, des luttes violentes entre le conservatisme et les novations, entre les croyances et le scepticisme, entre les réactions nationales, l'envahissement des cultes orientaux, le progrès de l'individualisme et les résistances de l'autorité politique.

On a parlé d'une réforme qui dès lors s'imposerait. M. Bayet rejette ce mot. En fait Octavius-Auguste a toujours présenté ses mesures religieuses comme un retour aux traditions de Rome, au-delà des oublis récents et des innovations grecques. Ses innovations mêmes, car il innova, l'inscrivaient dans les structures du passé.

Parmi ces nouveautés il faut inscrire en première ligne la valorisation sacrée de la personne impériale, la divination de l'empereur et le regroupement de l'italianité autour de lui. Ce culte officiel méconnaissait les inquiétudes philosophiques, les besoins de l'individualisme, les aspirations universalistes qui de plus en plus se faisaient jour. Les forces de renouvellement étaient telles que, à l'usage, la religion officielle se révélait incapable de résister à la réflexion philosophique venue de la Grèce et aux exigences mystiques encouragées par l'Orient. Les cadres existent encore, ils se vident de plus en plus, l'aspect religieux de Rome n'était pas modifié, mais toute la partie moyenne ou supérieure de la population a revêtu une mentalité nouvelle qui ne s'accorde plus avec les formules anciennes.

C'est à ce moment-là que le Christianisme apparaît. Pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne Rome restait très attachée à sa propre tradition religieuse. En 410, quand Alaric prit et pilla la ville, les chrétiens furent violemment accusés d'avoir par leur impiété provoqué la catastrophe. Saint Augustin se crut obligé de les en disculper en écrivant la *Cité de Dieu*.

Sans doute, durant toute la période impériale l'idée d'une monarchie divine se faisait jour, les monothéismes juifs et chrétiens étaient connus, le Gnosticisme mettait au-dessus de tout un Dieu inconnaissable qui, par un ou plusieurs démiurges, entrait en relations avec le monde, la théologie solaire avait ses partisans dans les sphères gouvernementales et Plotin faisait revivre un néo-platonisme qui n'était pas sans grandeur. Mais cette élévation idéologique et affective pouvait se poursuivre sans affecter en quoi que ce soit l'ancien paganisme. Celse, platonicien éclectique (vers 180) dans sa polémique contre les chrétiens, ne juge pas inconciliable une pensée monothéiste ou mieux hénothéiste qui affirme la primauté absolue d'un dieu, avec le respect des traditions polythéistes. Au fond il semblait à nombre d'esprits distingués que la notion de Dieu pouvait s'épurer sous quelque formule que ce fût, sans en tout cas provoquer l'intolérance ni détruire la structure religieuse de l'Etat.

Mais le Christianisme ne pouvait se satisfaire de ces monothéismes plus ou moins bâtards. De quelque façon qu'il faille entendre le *odio generis humani convicti* de Tacite, les chrétiens apparaissent en opposition au genre humain, absolument distincts, par leur monothéisme absolu, mais surtout parce que, à l'inverse de celui des Juifs il n'était pas l'héritage d'une existence ethnique politiquement tolérée, il s'offrait comme une foi à qui que ce fût. Cette « haine du genre humain » opposait à l'univers social de l'*Orbis Romanus* un universalisme religieux exclusif. Le pouvoir impérial devait s'en inquiéter : parce que cette communauté à la fois ouverte et jalouse pouvait aboutir à former un Etat dans l'Etat ; elle se refusait aux célébrations du culte officiel, elle niait la divinité des empereurs, bases religieuses de l'unité politique. Le sentiment populaire en prenait également ombrage. Qu'était-ce que ces hommes qui s'interdisaient les gestes de piété élémentaires mais par lesquels on se reconnaissait solidaire d'un long passé : la persécution, un païen aurait dit « heureusement » était là pour s'opposer à ce danger.

Mais que dire de l'éminence de ce danger quand, après la première apologétique grecque, le Christianisme du début à la fin du III[e] siècle s'établit dans la mentalité latine sur des bases juridiques

avec Tertullien, et philosophique avec Lactance, quand avec les premiers Pères, il raffine et précise sa théologie, quand visant à saisir la jeunesse par l'enseignement, il revendique contre Julien la communauté de l'héritage des lettres païennes grecques et latines.

Et pourtant le Christianisme a fini par l'emporter et l'échec de la persécution de Dioclétien mesura la puissance numérique et humaine de la nouvelle religion. Le 8 novembre 392, Théodose, par un édit d'une minutieuse précision, a mis fin officiellement à la religion romaine.

Elle était cependant si profondément ancrée que, dans le peuple, celui surtout des campagnes, les vieux rites, les anciennes superstitions de l'ancien culte romain ont continué pendant des siècles à se survivre, et qu'en beaucoup de cas, l'Eglise a recueilli ce qu'il y avait de meilleur dans la Romanité.

Ouvrage puissant, d'un sens historique absolument remarquable. Il conviendrait de signaler en particulier la seconde partie sur l'ancienne religion romaine. Elle est d'une érudition et d'une solidité rarement atteintes jusqu'ici.

Jacques MOREAU. — **La Persécution du Christianisme dans l'Empire Romain.** — In-16 de 143 p., 400 fr. (Collection « Mythes et Religions »), 1956.

M. Moreau est l'auteur d'une traduction avec commentaires (parue en 1954 aux Editions du Cerf) d'un Lactance : *De la mort des Persécuteurs.* Il était donc tout indiqué pour donner une étude sur la persécution du Christianisme dans l'Empire romain. Beaucoup d'entre nous en sont restés au *Conquirendi non sunt* de Trajan à son ami Pline le Jeune : il ne faut pas rechercher les chrétiens et l'exercice de leur religion ne doit pas être entravé tant qu'ils ne causent pas de scandale. Il convient cependant de recueillir les dénonciations signées et de sévir contre les opiniâtres parce que leur obstination est un défi à la puissance de l'Etat.

Ce rescrit constituait un précédent dangereux parce qu'il punissait de mort la confession de christianisme, abstraction faite des crimes que le vulgaire imputait aux chrétiens. *Nomen Christianum* suffisait à faire condamner ceux qui s'en réclamaient. De fait, à Carthage, le 18 des calendes d'octobre 258, saint Cyprien est condamné à mort. Pourquoi ? Les actes authentiques portent : « Parce que tu as vécu en ennemi déclaré des dieux et des lois sacrées de Rome... la *discipline* sera vengée par ton sang. Nous ordonnons que Thascius Cyprianus soit mis à mort par le glaive. » Il est à remarquer comment le mot *disciplina* est mis en valeur. Le principal reproche fait aux chrétiens, c'est de ne pas observer la manière de vivre des autres habitants de l'Empire. Ç'avait été le cas de Pomponia Græcina, épouse du proconsulaire Aulus Plautius, accusée en 58 de superstition étrangère et, à la fin du Ier siècle, de Flavius Clemens et de Flavia Domitilla, etc.

Ces simples indications montrent comment à propos des persécutions contre les chrétiens une foule de problèmes juridiques se posent. Sans doute, il y a la haine, l'ignorance fanatique du bas peuple et quelquefois des lettrés. Labriolle l'avait déjà montré dans un bel ouvrage : *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris, 1934), mais il restait à exposer les fondements juridiques ou du moins, en leur absence, la politique religieuse de Rome à l'égard des chrétiens, son évolution et ses variations. C'est ce que M. Moreau étudie, d'abord avant l'apparition du christianisme, sous la République, la répression des cultes étrangers et le complot des Bacchanales en 186 av. J.-C., puis au premier temps de l'Empire. Le problème juridique fait l'objet d'une étude particulière dont voici la conclusion :

« La grandeur d'une cause ne se mesure pas au nombre de ses martyrs, mais à la qualité morale de ceux qui sont prêts à mourir pour elle. Dans ce sens, notre admiration doit être acquise sans réserve aux chrétiens. L'attitude des autorités romaines, si elle a en fin de compte, favorisé l'expansion de l'Eglise, reposait sur une ambiguïté qui lui enlevait toute justification morale. Néron, le premier, avait sévi contre les chrétiens pour rejeter l'opprobre qui l'accablait et donner un aliment à la fureur populaire. Ce triste début — *institutum neronianum* — devait dans la suite et quels qu'eussent été les sentiments et l'action des divers empereurs, hypothéquer lourdement une politique qui, à force de vouloir éviter le pire en louvoyant et en biaisant, à force de reculer une décision nécessaire, d'hésiter entre la répression à outrance et la tolérance complète, sombrera dans l'incohérence et se terminera laidement par des massacres sans grandeur que l'on dirait imaginés par des comptables » (p. 74) [1].

Et p. 136 :

« Ils furent (les martyrs chrétiens) un moment de la conscience humaine. Ils affirmèrent au prix de leur sang et de leur vie, les droits de la personne. Ils luttèrent contre l'ignorance et les préjugés d'abord, contre la puissance tyrannique de l'Etat ensuite. Ils conquirent pour leur foi la tolérance, ce bien si précieux, si précaire et si souvent menacé. »

Petit livre, mais bien informé et qui rendra d'éminents services à tous ceux qui auraient à traiter de ces questions.

Paul-Marie DUVAL. — **Les dieux de la Gaule.** — In-16 de 136 p., 400 fr. (Collection « Mythes et Religions »). — Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

Au fond nous ne savons pas grand'chose de la religion des Gaules. L'enseignement des Druides était oral et, à part quelques mots, nous ignorons totalement leur langue. Aucun monument littéraire ne subsiste. Il nous reste quelques représentations figurées de nombreux symboles et ce que les écrivains latins ont bien voulu nous raconter.

Avant l'arrivée des observateurs romains il est probable qu'une bonne partie des dieux locaux, qui sortent pour nous du néant au lendemain de la conquête de Jules César, étaient déjà l'objet d'un culte et que le particularisme gaulois sévissait en religion comme en politique. Cette poussière de noms divins ne doit pourtant pas nous cacher la présence de divinités majeures : Taranis, le dieu

[1] Le meilleur guide à travers l'immense bibliographie consacrée à l'aspect juridique des persécutions est l'article de H. Last, *Christenverfolgung* dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, col. 1159-1228.

du ciel; Teutatès, le dieu, chef de la tribu; Epsus, le bon maître. Ces dieux avaient pris corps depuis longtemps, mais à la condition de ne pas oublier qu'en maint endroit, ils existaient sous des formes parallèles et s'étaient sans doute agrégé plus d'une divinité locale. Ainsi s'explique que la systématisation des dieux indigènes en plusieurs grandes personnalités et qu'on a souvent portée au crédit de César, était déjà réalisée dans les faits. L'identification avec une divinité topique d'un dieu romain, Apollon, Mercure ou Mars a dû être précédée de l'identification de cette même divinité avec le dieu gaulois correspondant au dieu romain.

Désormais ces dieux vont se côtoyer en recrutant des fidèles dans les deux camps, s'associer ou se confondre pour engendrer une divinité nouvelle. Par le fait d'une tolérance réciproque, un syncrétisme quasi officiel s'imposera à la partie indigène de la population. Cette influence gréco-romaine ne fera que renforcer l'anthropomorphisme des dieux gaulois. Elle trouvera son expression la plus aiguë dans tout ce qui concerne la mort et les représentations d'outre-tombe. En cela elle se sépare de Rome, mais en cela aussi elle s'affirme d'esprit et de mentalité celtique.

Ces dieux gallo-romains, dont nous ignorons la préhistoire et qui remontent à la nuit des temps indo-européens, ont formé un groupe très dense qui correspondait à l'imagination et au tempérament des Celtes et c'est pourquoi ils ont opposé au Christianisme montant un obstacle plus résistant que les dieux des autres provinces. Il fallait la force irrésistible de la religion nouvelle pour avoir raison de ce polythéisme foisonnant. Il suffit de relire l'ouvrage d'Emile Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les premières basiliques chrétiennes* (Paris, 1950) pour se rendre compte des difficultés que saint Martin, saint Germain d'Auxerre et tant d'autres ont rencontrées dans leur apostolat auprès des gens des campagnes. Leur vieille religion archaïque, que nous révèlent maintes pratiques du folklore, avec ses cultes des arbres, des rochers, des fontaines ses jours consacrés, montre combien ces croyances leur tenaient à l'âme.

A. VINCENT.

Comptes rendus bibliographiques

H. RONDET. — **Notes sur la théologie du péché.** Coll. Théologie pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses (13,5×19,5), 160 p., 600 f. — Paris, E. Lethielleux, 1957.

Depuis plusieurs années, le R. P. Rondet a publié divers articles remarqués sur la théologie du péché, dans la *Semaine Religieuse de Grenoble*, la *Nouvelle Revue Théologique*, « *Geist und Leben* ». Il les reprend ici en les développant quelque peu dans le premier volume d'une collection qui sera sans doute bien utile si on en juge par cette première publication et par ce qu'on y annonce, mais à laquelle on ne peut s'empêcher d'avoir vraiment tout fait pour omettre, dans son titre, le mot essentiel, celui de morale !

Certes, le public chrétien accueille volontiers des études de théologie pastorale et de spiritualité. Mais la morale est-elle à ce point discréditée qu'on n'ose pas la mentionner dans le titre d'une collection quand on publie une étude qui lui appartient sans aucun doute puisqu'elle concerne le thème du péché ? Ceci est très significatif et nous montre combien il importe de réagir. Morale est si souvent devenue synonyme de casuistique et d'attitude négative qu'une étude scripturaire et positive (dans les deux sens du mot : recherche des sources, mise en vedette d'un idéal) semble sortir de ses cadres !

Se conformant à la façon de faire la plus commune chez les théologiens d'aujourd'hui, le P. Rondet n'a pas groupé les éléments de son exposé autour de diverses thèses, mais selon les sources auxquelles il les puisait. C'est ainsi que nous nous trouvons en quelque sorte devant une histoire de l'idée de péché qui va de l'Ancien Testament aux philosophes modernes en passant par les Pères et par les Scolastiques.

Avec une générosité que d'aucuns lui reprocheront peut-être (et dont il n'est peut-être pas dupe lui-même puisqu'il reconnaît au « péché » chez Aristote le sens polyvalent d'acte manqué, d'erreur et de faute), le P. Rondet attribue aux classiques grecs un authentique sens du péché. C'est cependant dans la Sainte Ecriture qu celui-ci s'affirme pleinement et s'affine à travers les précisions des prophètes et du Nouveau Testament. De l'époque patristique et de son étude, on retirera peut-être une impression de confusion. Bien des questions ne sont pas nettes : la nature spécifique du péché, la distinction des fautes, les conditions du pardon. La scolastique apportera sur tous ces points bien des clartés : je ne sais si l'intention de l'auteur était de lui rendre hommage sur ce point, mais la lecture de son ouvrage le montre, la méthode analytique et rationnelle a fait faire au problème du péché un authentique progrès. Ici comme ce sera le cas pour d'autres thèmes, cette mise en ordre n'entraînera aucun appauvrissement doctrinal par rapport aux Pères et à l'Ecriture.

Dès l'âge scolastique cependant, les prodromes d'une laïcisation de la morale et de l'élimination du péché apparaissent avec l'occamisme. Dans cette doctrine extrincéciste, l'homme n'est pas foncièrement orienté vers Dieu ; l'acte n'est coupable que par une libre détermination de Dieu et non par sa nature même. A l'époque moderne, l'homme se « débarrassera » de ce Dieu qui le domine sans se faire aimer, il voudra être son maître et pensera que le péché n'a plus de sens.

Ainsi donc nous sommes confrontés avec une situation difficile et il nous faut rétablir le sens du péché. C'est à quoi vise le dernier chapitre de l'ouvrage. On peut l'étudier, semble-t-il, à deux points de vue. Sous un certain aspect, le P. Rondet expose des thèses classiques, d'une manière très vivante et très moderne d'ailleurs. Il rappelle par exemple que dans le sens du péché il y a deux idées : celle de la responsabilité (sans liberté l'homme ne serait pas coupable) et celle d'insubordination (le péché est un manquement à la loi) On regrettera d'ailleurs qu'il ait plus insisté ici sur le côté légal de la morale que sur celui d'engagement personnaliste et de dialogue entre Dieu et l'homme. D'autre part, l'auteur cherche à approfondir et à nuancer d'une manière nouvelle certaines idées. C'est ainsi qu'appliquant le critère kantien (« agis de telle manière que ta maxime puisse être érigée en loi universelle ») il propose un nouveau critère de distinction entre le péché mortel et le péché véniel. « Sera considéré comme grave [« mortel »] tout acte qui, s'il était commis par tous les membres de la société, entraînerait la ruine de cette société... Sera vénielle, la faute qui, même universalisée, entraînerait seulement un malaise moral. » Tout d'abord, il faut bien dire que ce principe de distinction reste assez extérieur et assez notionnel. Et si on l'applique à des péchés véniels « ex toto genere suo » comme le mensonge et la prodigalité, on arrive à une conclusion toute contraire. Car si tout le monde ment, la vie sociale est impossible. Or il ne manque pas de moralistes pour qui le mensonge, qui n'est pas compliqué de dol, doit être considéré comme une faute vénielle. On préférerait le critère du Père

de Broglie : la faute est grave ou légère selon qu'elle nie une personne, divine ou humaine.

De même, on peut craindre que prête à équivoque l'exposé du P. Rondet sur la distinction entre les péchés graves. Certains d'entre eux, notent-ils, ne rompent pas totalement d'avec l'Eglise et sont comparables à un accident qui n'est pas mortel parce qu'un médecin s'est trouvé là. Faut-il voir là une différence substantielle ou accidentelle ? Certaines fautes ne sont-elles pas mortelles et graves, même si la permanence du pécheur dans l'Eglise permet d'en obtenir facilement le pardon et les empêche d'amener une rupture plus grave ? Il y a certes une idée à creuser et un recours fructueux à la « psychologie des profondeurs ». Mais il eut peut-être mieux valu discuter de ces choses avec toute la technicité désirable qu'à propos de directives pastorales. Ph. D.

A. ULEYN, O.M.I. — **La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Mathieu et ses affinités avec la diatribe.** — Extrait de la **Revue de l'Université d'Ottawa**, t. XXVII, p. 5-25, 99-140. 1957.

Le R. P. Uleyn publie un large extrait de sa thèse de doctorat en théologie dans une revue canadienne et dans la collection de l'université où il a préparé son travail : *Universitas Catholica Lovaniensis*, « Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in Sacra Theologia vel in Jure canonico consequendum conscriptis, t. XXIX, fasc. 5 ». L'ouvrage complet a paru en néerlandais.

Il a eu le mérite de choisir un sujet ayant trait à l'histoire de la théologie morale « domaine toujours assez peu exploré » comme il le dit très justement, puisqu'il étudie l'influence des procédés littéraires et de certains thèmes de la diatribe (« exposé de philosophie populaire propageant l'éthique cynico-stoïcienne ») sur des sermons chrysostomiens.

L'affinité de style paraît indéniable. Elle porte surtout sur la forme dialoguée, le langage figuré, les comparaisons, les railleries, le sarcasme, les citations de proverbes et le recours à la sagesse populaire ou aux paradoxes.

An point de vue doctrinal, l'auteur a surtout étudié le schème des passions qui permettait de grouper autour de l'irascible et du concupiscible la longue série des vices et des vertus. Il note que c'est dans cette forme que l'évêque de Constantinople présente la morale du Sermon sur la Montagne et notamment des béatitudes.

Et cependant le P. Uleyn note avec raison que la morale chrysostomienne n'est pas un pur écho de l'éthique stoïcienne. A côté des perspectives eudémonistes, elle souligne la transformation profonde que la grâce réalise dans le chrétien en lui imposant un nouveau style de vie. D'ailleurs, des vertus spécifiquement chrétiennes, telles que l'humilité, l'agapé occupent chez le docteur de l'Eglise une place que la diatribe ne leur faisait pas.

Espérons que l'auteur poursuivra ses recherches dans le même sens et après des travaux préparatoires aussi érudits et précis que celui-ci, nous donnera un jour un exposé synthétique de la morale chrysostomienne.

Ph. D.

SAINT THOMAS D'AQUIN. — **Contra Gentiles. Livre IV**[e]. Texte de l'édition léonine. Traduction de R. BERNIER et de F. KEROUANTON. — 496 p. (18,5 × 23,5) ; 2.850 fr., cart., 3.350 fr. — Paris, Lethielleux, 1957.

Nos lecteurs ont été renseignés au fur et à mesure de leur publication sur les deux tomes déjà parus de cette importante édition (tome III, 1951, *Ami*, 1952, p. 224 ; tome II, 1954, *Ami*, 1955, p. 287). Rappelons seulement que le texte latin, qui se trouve au verso de la page, est par autorisation spéciale, celui de l'édition léonine romaine, et que la traduction française se lit au recto de la page suivante. Les deux traducteurs avaient déjà, avec d'autres, travaillé pour les deux tomes précédemment parus.

Nous retrouvons ici les mêmes qualités et les mêmes méthodes déjà signalées, notamment une excellente Table analytique (p. 453-491). Nous regrettons toujours, au point de vue de l'utilisation, l'absence au titre courant, de l'indication du *chapitre :* par exemple vous ouvrirez l'ouvrage aux pages 292 à 305, sans que rien vous signale que vous êtes au ch. LV.

L'introduction des traducteurs (p. 7-11), explique le caractère particulier du livre IV. Ce n'est plus un exposé apologétique principalement positif utilisant la philosophie pour donner, dans la mesure où elle le peut, une démonstration de ceux de nos dogmes qui, du moins en partie, lui sont accessibles. Ce livre IV présente d'abord les dogmes tels qu'ils ont été révélés et définis, bien qu'ils soient, par leur nature, des mystères inaccessibles à la démonstration rationnelle ; et il se borne à exclure, au nom de la raison, les objections par lesquelles celle-ci essaie de les combattre.

Ces difficultés ne sont pas inventées, à priori, par saint Thomas : ce sont celles que les musulmans, les juifs, les païens (grecs notamment), les successeurs des grands hérésiarques des premiers siècles, jetaient à la face des chrétiens au XIII[e] siècle. Ceci explique certains raccourcis, omissions ou insistances, qui portent leur date.

Mais on est émerveillé de constater avec quelle précision l'Aquinate connaît et résume les erreurs et les objections qu'il repousse. Toutefois sa qualité primordiale reste toujours la lumineuse maîtrise métaphysique qui lui permet de pénétrer jusqu'au cœur des doctrines dont il parle pour y porter une lumière qui vaut pour tous les temps.

Attendons avec confiance le tome I. Il doit contenir une introduction générale aux 4 livres, des tables permettant, dans toute la mesure réalisable, l'identification, avec références, des auteurs auxquels saint Thomas fait allusion sans les nommer ; un index scripturaire, et espérons-le, un index des citations patristiques et conciliaires. Le livre I étant sensiblement plus court que les trois autres permettra ces compléments, à moins qu'on ne juge plus pratique de publier à part ces tables.

Mais pourquoi une traduction française ? Ce n'est pas que le latin de saint Thomas soit spécialement difficile. Toutefois, les initiateurs de cette publication ont voulu être utiles aux laïques que pourraient dérouter certaines expressions techniques de la théologie et de la philosophie médiévales, et ils en ont donné en notre langue des équivalents plus modernes. La place de cet ouvrage n'est donc pas seulement dans les bibliothèques des séminaires, des scolasticats et des facultés ; les historiens doivent aussi l'avoir à leur portée ; et il se trouvera sûrement des hommes cultivés qui aimeront, comme jadis les lecteurs du P. Pègues, mais avec plus de facilité et de fruit, s'initier, grâce à ces volumes, à l'un des sommets les plus élevés et les plus sereins de la pensée chrétienne et humaine.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 15 aprilis 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)